

НАУКА В СВЕТЕ ЦЕННОСТНОЙ ИДЕИ: ОТ КАНТА К НИЦШЕ

Кантовская «философия науки», будучи образцом классической философии науки, в то же время открывает путь к ее неклассическим версиям. Если позитивистские версии неклассической философии науки восходят к радикальному эмпиризму Д. Юма, то ее иррационалистический вариант ведет свое происхождение от философии науки Канта. Концепции науки, представленные А. Шопенгауэром и Ф. Ницше, оказали непосредственное влияние на «иррационалистическую» философию науки XX века, характерной чертой которой стала трактовка науки «в свете ценностной идеи» (М. Хайдеггер).

Предпосылки будущей трансформации философии науки в направлении «ценностной идеи» и иррационализма содержались уже в философии Канта, носящей сугубо рационалистический характер. Первая из них — трансцендентальный феноменализм, согласно которому мир объектов конституируется субъектом при помощи надындивидуальных априорных форм чувственности и рассудка. Априоризм возможен, по замечанию В. Виндельбанда, только как феноменализм. Категории применимы лишь к материалу чувственного созерцания, упорядоченного в формах пространства и времени; и конституируемый с их помощью мир опыта (= природа) есть результат деятельности субъекта. Хотя результаты научного познания посят всеобщий и необходимый, и в этом смысле объективный, характер, мир, доступный научному познанию, не имеет отношения к вещам самим по себе, является феноменальным. Бытие сущего, по словам Хайдеггера, в философии Канта становится «предметностью предметов опыта».

Эта позиция, как известно, позволила Канту разграничить сферы науки и метафизики, теоретического и практического разума. И здесь вторая предпосылка трактовки науки в свете ценностной идеи. Между областью понятия природы (чувственным) и областью понятия свободы (сверхчувственным), царством закономерностей и царством целей существует пропасть, и переход через нее для теоретического разума невозможен. Кант устраняет смысловое, «ценностное» измерение из области науки. Вместе с тем границы науки — феноменального мира опыта — указывают на отношение к «тому, что само не может быть предметом опыта, по

должно быть высшей основой всякого опыта»¹, на «сверхчувственный субстрат», который остается для науки совершенно неопределенным. В «Критике способности суждения» Кант находит способ преодоления упомянутой пропасти, подчиняя царство природы царству свободы, а теоретический, научный разум — практическому.

Переход от научного мышления к нравственному разуму становится возможным благодаря понятию целесообразности. Его источник Кант усматривает в способности суждения, точнее говоря, в эстетической способности суждения. Он подчеркивает, что учение о ней — наиболее важная часть критики способности суждения. Аргументация такова. В эстетическом суждении устанавливается соответствие формы предмета нашей познавательной способности — это субъективная формальная целесообразность, она не является свойством объекта. Принцип формальной целесообразности, дающий возможность представить природу как единое целое, «априорно полагается в основу рефлексии о природе», выступая, однако, только как регулятивный принцип познания. (Телологическая способность суждения не может априорно приписать природе отношение к целям — нет априорного основания считать, что существуют объективные цели природы.) Эстетическое суждение, следовательно, позволяет преодолеть границы чисто научного рассмотрения природы, «приоткрывая дверь» понятию целесообразности — «гостию из высшего мира целей» (В. Виндельбанд). Эстетическое становится у Канта посредником между наукой и сферой смысла — нравственным миром. По сути дела, оно — проводник влияния нравственного разума на теоретический.

В этой связи следует обратить внимание на рассуждения Канта о ценности человеческого существования и ценности мира. Существование всего в мире имеет ценность только в отношении к познавательной способности. Но «из самого факта познания мира его существование не обретает ценности»². Созерцание мира приобретает ценность только в соотношении с его конечной целью. Этой целью может быть лишь моральный человек, потому что только в нравственной сфере мы имеем дело с безусловными целями (а именно такая цель является конечной). Человек дает абсолютную ценность собственному существованию и существованию мира. Все многообразные вещи в мире и их системы «не имели бы смысла, если бы в них не было людей (разумных существ вообще); т. е. без человека все творение было бы только пустыней, бесполезной и без конечной цели»³. Только из нравственной сферы, сферы сверхчувственного, может исходить пред-

ставление о ценности мира. Оно придает исследованию целей природы смысл, который сама по себе паука продуцировать не может. Только в соотношении теоретического исследования целей природы с моральной конечной целью это исследование обретает смысл и интерес, который проявляется в эстетическом, бескорыстном восхищении природой. Моральный интерес, гораздо более глубокий, чем чисто теоретический, скрывается в конечном счете за эстетическим восхищением красотой и целями природы.

Таким образом, в философии Канта эстетическое, причастное к сверхчувственному, трансцендентному, осуществляет подчинение теоретического интереса нравственному, науки — «ценностной идее». Можно сказать в духе Ницше, что у Канта нравственная потребность интерпретирует мир: следует мыслить мир как целесообразный, чтобы в нем был возможен моральный человек. Эта интерпретация реализуется посредством эстетической способности суждения. В кантовском понимании ее роли заключена возможность будущей трактовки Шеллингом и романтиками эстетического как высшего синтеза истины и добра и требования к философии стать эстетической. Отсюда же тянется ниточка к ницшевскому эстетическому оправданию мира и трактовке науки «в свете ценностной идеи» (М. Хайдеггер).

Эти предпосылки получают специфическое осуществление и трансформацию в концепциях науки Шопенгауэра и Ницше. В отличие от Канта Шопенгауэр настаивает на интеллектуальном характере созерцания и одновременно на «созерцательной» природе рассудка. Из этого обстоятельства следует отождествление «эмпирической реальности» и «трансцендентальной идеальности». Созерцаемый мир — представление, связанное по закону причинности, в этом состоит «эмпирическая реальность» мира. Но так как причинность существует только в рассудке, этот действительный мир целиком обусловлен рассудком, субъектом, то есть имеет «трансцендентальную идеальность». Априорные синтетические суждения мало занимают Шопенгауэра; все самое главное совершается в сфере рассудка, который интуитивен по своей природе и конституирует реальность непосредственно. В истолковании разума Шопенгауэр существенно расходится с Кантом; он делает шаг к более последовательному феноменализму, устранив разум как сферу соприкосновения с трансцендентным. Научное познание, согласно Шопенгауэру, — это всецело имманентное познание; разум и его понятия не указывают на «сверх того» — трансцендентное, выходящее за границы представления.

Как и Кант, Шопенгауэр разграничивает сферу науки и сферу

порождения смысла. Согласно Шопенгауэру, исчерпывающее, «ясное до последних оснований» научное познание — это познание а priori известных нам форм всякого явления — пространства, времени и причинности, стало быть, трансцендентальной идеальности, «представляемости вообще». В эмпирическом содержании, наполняющем априорные формы представления, однако, всегда есть нечто такое, что в своей сущности непознаваемо, нечто бесосновное. Каких бы успехов ни достигли науки, с их помощью «мы все-таки никогда не проникнем во внутреннюю сущность вещей»⁴, «результатом будут только образы и имена»⁵.

Научное объяснение, руководимое законом основания, упирается в необъяснимую «изначальную силу природы», которая не может быть выведена из априорной формы познания — закона основания; и этот х служит для Шопенгауэра переходом от мира как представления к миру «сверх того» — к вещи в себе. Философия начинается там, где заканчивается наука. Необъяснимое в рамках науки (*qualitates occultae*), предел научных объяснений становится проблемой и предметом философского исследования. Причинное объяснение теряет здесь всякое значение. В истоках философии лежит непосредственное знание совершенно особого рода — знание о тождестве тела индивидуума и его воли, указывающее на волю как вещь в себе. Это знание не является ни интеллектуальным созерцанием, делом рассудка, ни абстрактной истиной разума. Оно — результат своего рода гениальной внутренней интуиции, философия же должна поднять его из познания *in concreto* до разумного знания. Наука сводит все явления к изначальным силам природы и дает своеобразный свод обобщенных фактов — законов природы. Философия опознает в «изначальных силах», *qualitates occultae*, идеи, различные ступени объективации воли. Научному познанию, не выходящему за пределы мира как представления, Шопенгауэр противопоставляет философию, искусство и мораль — сферы, в которых человек осуществляет прорыв к смыслу и к всеединой первооснове мира. Переход от мира как представления к миру как воле (миру «сверх того») и одновременно переход от науки к философии диктуется метафизической потребностью. И ключевую роль в этом переходе играет постановка вопроса о смысле совокупности представлений, продуцированных субъектом и трансцендентальной идеальностью. Как и у Канта, вопрос о смысле является прерогативой практического разума, который, однако, «не «трансцендентен», а совершенно «имманентен», то есть имеет «мирской» характер, направлен на мирские и естественные цели жизни...»⁶.

«Глубочайшая пропасть» отделяет рассудок и разум от «гениального созерцания». Этот способ познания объединяет философию, искусство и мораль. И «гениальное созерцание» трансформируется от непосредственного постижения тождества тела и воли, известного каждому индивиду и выступающего как «философская истина по преимуществу», до эстетически-гениального и, наконец, этически-гениального познания. Последнее служит основой «поразительного трансцендентального изменения» — высшего акта человеческой свободы, в котором совершается самоупразднение воли.

Дальнейшее движение к трактовке науки в свете ценностной идеи совершается в творчестве Ф. Ницше. «Генеалогическое» исследование науки было одним из важных моментов в предпринятой им «переоценке всех ценностей». Наука впервые была понята как проблема, как «нечто, достойное вопроса» уже в «Рождении трагедии из духа музыки». В анализе этой проблемы присутствуют элементы будущего генеалогического метода, который за всяким истолкованием мира обнаруживает того, «кто толкует», «кто говорит». Так, в Сократе Ницше опознает «тип неслыханной до него формы бытия, тип теоретического человека», который «говорит» в науке. Назначение науки, ее глубочайшая интенция — «делать нам понятным существование и тем его оправдывать»⁷, с этой целью наука набрасывает на бытие сеть понятий. Стремясь к истине, она сама вдохновляется мечтой и иллюзией. Это «песокрушаемая вера, что мышление, руководимое законом причинности... не только может познать бытие, но даже и исправить его»⁸.

Ницше усматривает в универсальной жажде знания опасную мировую тенденцию и предпринимает критику основанной на духе научности современной культуры. В ней теоретический человек с его стремлением сделать мир понятным и логичным становится идеалом человека. Наивная веселость теоретического человека идет вразрез с исконным трагизмом бытия и человеческой жизни. Теоретическое миропонимание — вечный антипод трагического искусства, теоретический оптимизм — противоположность героического пессимизма. В формулировке 1886 года («Опыт самокритики») эта мысль звучит совершенно отчетливо: на вопрос: «Откуда всякая наука?» следует ответить: «Из страха перед жизнью». Трагическое искусство, напротив, глубоко родственно самому Первоединому — «раздирающей себя» воле к жизни. Вместе с тем Ницше намечает тему, которая станет в произведениях третьего периода его творчества ведущей: наука как форма искусства. Человек набрасывает «на бытие сеть искусства, все равно, хотя бы под именем религии или науки»⁹, но это, скорее, род аполлонического искусства, скрыва-

ющего неустрашимый трагизм существования. Вот почему в ретроспективной оценке задача «Рождения трагедии» будет обозначена так: «взглянуть на науку под углом зрения художника, на искусство же — под углом зрения жизни...»¹⁰. Ранний Ницше, по-видимому, следующий в русле идей Канта и Шопенгауэра, совершенно элиминирует этическое как сферу смысла. «Рождение трагедии» демонстрирует явное равнодушие к генеральной теме Шопенгауэра — преодолению изначальной боли существования через этику сострадания. У Ницше доминирует эстетическое оправдание мира, противопоставляемое научному. Не в науке и не в морали, а в трагическом искусстве человек может выйти за пределы мира как представления и прикоснуться к «сердцу мира» — воле, называемой здесь Первоединым, Истинно сущим.

В произведениях «второй эпохи» Ницше осуществляет деструкцию метафизики и так называемого «истинного мира». Он совершает решительный поворот в сторону феноменализма, по видимости, сходного с позитивистским. Метафизика разоблачается им как антропоморфия. «Вещь в себе», «истинный мир» отвергаются как антропоморфизмы, вещь в себе «на деле пуста, то есть лишена значения». С новых позиций он утверждает мысль Шопенгауэра о том, что мир есть представление, сон, «танец призраков», непрерывно сочиняемый нами вымысел. За этой поверхностью не скрывается никакая «вещь в себе», никакое «Истинно сущее». Заблуждение так же, как истина, приобретает значение «условия жизни», а жизнь предстает как «постоянно возрастающая власть». Ницше ставит знак равенства между представлением и заблуждением, чего ни Кант, ни Шопенгауэр не делали: «...природа = мир как представление, т. е. как заблуждение...»¹¹. Мир, имеющий отношение к человеку, — это мир оценок, значимостей, перспектив. То, что принято называть «реальностью» — «человеческая примесь», и избавиться от нее в познании мира человек не может. Элиминируя вещь саму по себе, Ницше признает лишь один мир — феноменальный мир становления.

В русле этой новой позиции трактуется и наука. Она — не что иное, как антропоморфия. Причинно-следственные отношения, основа всякого научного объяснения, с точки зрения Ницше — фикция; из подобных объяснений мы не понимаем ровно ничего. «Мы оперируем сплошь и рядом несуществующими вещами: линиями, поверхностями, телами, атомами, делимыми пространствами — какое тут может быть еще объяснение, когда мы заведомо все превращаем в образ, наш образ!»¹². Науку следует рассматривать как «по возможности точное очеловечение вещей»; описание (не объяс-

нение!) вещей — на деле более или менее точное описание нас самих. Различие между наукой и метафизикой (а также религией, искусством, моралью) — лишь в «точности» очеловечения.

Эта «точность» означает, что наука приходит к «сознанию о мире и заблуждении, как условия всего познаваемого и воспринимаемого бытия»¹³, тогда как метафизика, религия, искусство и мораль остаются в плену иллюзии. Строго говоря, Ницше имеет здесь в виду не собственно науку, а философию, которая должна стать наукой, избавившись от метафизической иллюзии «истинного мира». Эта философия, использующая «строгий метод истины», особое внимание уделяет языку как источнику науки и метафизики. В «Человеческом, слишком человеческом» язык подвергается деструкции как «мнимая наука» — особый мир, установленный человеком наряду с прежним миром. Этому миру — именам — было приписано свойство выражать сущность вещей; понятиям и словам придан статус «*aeternae veritates*» (лат. вечных истин). В «Веселой науке» философ продолжает эту тему: только название вещи делает ее «вообще зримою». Имя, репутация, значимость вещи — то, что некогда было произвольно наброшено на вещь, как платье, — постепенно срастается с самой вещью, становится ее сущностью. Из этих имен и складывается действительность — она сотворена нами. «Покров», иллюзия, приросшие к вещи, лежат в основе логики, математики и других наук; и они же — основа метафизики.

В творчестве Ницше «третьей эпохи» оценка антропоморфизма, а вместе с нею и трактовка науки, существенно меняется. Теперь это единственно возможный для человека способ понимания мира, но способность толковать мир не является привилегией человека. Причина и действие, число, свобода, цель — это «толкование, а не текст». Но текста нет, как нет и интерпретирующего «позади» интерпретации. Средством деструкции старой метафизики выступает «генеалогия», которая впервые ставит вопрос: кто толкует, кто говорит в метафизике (морали, религии, искусстве, науке)? На этот вопрос Ницше отвечает: наши потребности, безличные влечения, аффекты, в самой природе которых заключено свойство полагать перспективы: сама жизнь ценит через нас. Интерпретация, фальсификация составляют неотъемлемый характер сущего; всякое существование есть, по самой своей сути, «толкующее существование». Устранение бытия означает и радикальный пересмотр понятия истины. Она — частный случай неистины, философия становления включает ее в состав «перспективной оптики жизни». Истина становится ценностью, а ее источник и критерий —

воля к власти. Ницше провозглашает радикальный феноменализм: трансцендентного мира, выходящего за границы интерпретации, просто не существует. Однако это своеобразный, эстетический феноменализм. Безличной «абсолютной однородности всего совершающегося» придаются черты человеческого творчества, фактически Ницше ставит знак равенства между интерпретацией, творчеством, искусством. В подоплеке концепции «толкующего существования» заключен образ мира как «рождающего само себя творения искусства».

Генеалогический метод Ницше применяет и к науке. И здесь он прежде всего выдвигает требование самосознания воли к истине, интеллектуальной совести, которая во «вторую эпоху» предстала как атрибут философа — человека науки. Ницше утверждает, что взыскание достоверности, и в частности вера в науку, основывается на старой метафизической вере в сверхчувственную природу истины. Правдивый человек, человек науки, утверждает «некий иной мир, нежели мир жизни, природы и истории; и коль скоро он утверждает этот «иной мир» — как? не должен ли он как раз тем самым отрицать его антипод, этот мир — наш мир?...»¹⁴. Воля к истине оказывается «скрытой волей к смерти», обнаруживая свой исток в христианской правдивости, культивируемой в течение двух тысячелетий.

Наука, следовательно, не более, чем метафизика может претендовать на истину. Естествоиспытатели наивно верят, что мир эквивалентен человеческому мышлению, соответствует нашим понятиям. «Господа механики» убеждены, что устанавливаемые ими законы образуют фундамент всего бытия. А между тем мир, конституируемый наукой, — не более чем «простая семиотика», и «если мы примысливаем, примешиваем к вещам этот мир знаков как нечто «само по себе», то мы поступаем снова так, как поступали всегда, именно, мифологически»¹⁵. В отличие от Канта и Шопенгауэра Ницше отказывает науке в способности объяснять мир. Он неоднократно подвергает жесткой критике такие элементы научного объяснения, как понятия закономерности природы, причины и действия. «...“Закономерность природы”... существует только благодаря вашему толкованию и плохой «филологии», — она не есть сущность дела, не есть «текст», а скорее только наивно-гуманитарная подправка и извращение смысла...»¹⁶. «Законы природы» — это, наряду с «Богом», «идеями», «формулами», одна из метаморфоз «сущего». Ни «закон», ни «причина» и «действие» не имеют никакого отношения к сущности вещей: будучи «языком знаков», они выражают только отношения, а отношения и конституируют

так называемую «сущность в себе». Язык есть единственно возможный для нас способ «понимания», на деле же — толкования и описания.

Наличие «постоянных причин» делает мир вычислимым, а значит, с точки зрения физики, объяснимым. При помощи понятия причины конструируется вещь, которая действует. Языковая привычка навязывает нам представление о наличии деятеля позади всякого действия, отделение «деяния» от «делателя». Атом — проекция субъекта, и понятие единицы мы заимствовали у нашего Я — «старейшего из членов нашего символа веры». Наука, следовательно, — наивная антропоморфия, целиком основанная на психологических предрассудках, закрепленных в структуре языка. По мысли Ницше, наука менее всего может претендовать на роль самосознания антропоморфии; она не осознает перспективного характера существования и не понимает собственного стремления к истине как «облика воли к власти» (М. Хайдеггер). И «...самая лучшая наука хочет всеми силами удержать нас в этом опрошенном, насквозь искусственном, складно сочиненном, складно подделанном мире...»¹⁷. Возникая из «отвращения интеллекта к хаосу», она создает светлый, легкий и простой мир. И в науке дает о себе знать «образующая, упрощающая, формирующая, изобретающая сила» — воля к власти. На знаменитый вопрос Канта: «Как возможно вообще познание?» — Ницше отвечает: «Как заблуждение относительно самого себя, как воля к власти, как воля к обману, к иллюзии»¹⁸.

Ницше разоблачает претензию науки на объективность как самообман ученых. В науке «говорит» воля к власти ученого. В книге «По ту сторону добра и зла» Ницше рисует портрет «идеального ученого». Человека науки отличают добродетели «незнатной породы» — трудолюбие, терпеливая работа, вера в ее солидарность и непрерывность, умеренность в потребностях и способностях. «Объективный человек» — зеркало, «дорогой измерительный прибор», он становится в своих глазах воплощенной функцией «отражения». Человек науки — «наивысший род раба»: в служении «объективной истине» он утверждает собственную ценность, в открываемой «последовательности» и «закономерности» обретает средство защиты от страдания. Однако он — орудие, а не «цель, выход и исход», «...он не человек, в котором получает оправдание все остальное бытие...»¹⁹. В превознесении «объективности», «научности», «чистого безвольного познания» (отсылка к идеям Шопенгауэра) дает о себе знать «паралич воли», нигилизм, неспособность к творческому полаганию. Иллюзорно и представление о

возможности «беспредпосылочной» науки — ее не существует. Сама наука не творит ценностей, она не самостоятельна; всегда есть некая философия, некая вера, которая должна указать науке «направление, смысл, границу, метод, право на существование»²⁰. В частности, поэтому «научная философия» — недоразумение.

«Человек в конце концов находит в вещах лишь то, что сам вложил в них: это обретение называет себя наукой, а вкладывание искусством, религией, любовью, гордостью»²¹. Таков характер различий между наукой, с одной стороны, и философией и искусством, с другой. В отличие от ученого, мнящего себя «идеальным зеркалом» мира, а на деле бессознательно очеловечивающего мир, художник «фальшивит» с чистой совестью. Искусство, в котором «рукополагается сама ложь, а воля к обману поддерживается чистой совестью»²², родственно самой жизни, становлению, выступающему как непрерывное смыслопорождение, бесконечная интерпретация мира. Согласно комментарию Хайдеггера, у Ницше «искусство — это сущность всякого воления, какое открывает перспективы и овладевает ими...»²³. Поэтому искусство обладает высшей ценностью, превосходящей ценность истины: художник творит из собственного «избытка полноты и мощи». Философия также есть «творческое полагание», смысловнесение. Как для художника «кажимость» означает «реальность вдвойне, только избранную, усиленную, скорректированную»²⁴, так и философ, пройдя весь круг человеческих ценностей, «простирает творческую руку в будущее», созидает новые ценности, новые миры.

Кант не сомневался в правомочности претензий науки на объективное, всеобщее и необходимое знание, возможность которого обеспечивается трансцендентальной структурой сознания. И у Шопенгауэра знание постольку объективно, поскольку конституируется «трансцендентальной идеальностью» — законом достаточного основания, и науке также отказано в пропикновении в сущность вещей. Ницше, следуя в русле идей своих предшественников, делает радикальный шаг в сторону феноменализма, который носит эстетический характер. Он без обиняков объявляет науку антропоморфизмом. Это ведет к окончательному разрушению грани между наукой и сферой смысла, целей, интерпретации. Шопенгауэровская «трансцендентальная идеальность» сливается с «эмпирической реальностью»: это единственная реальность — непрерывно интерпретирующее себя становление, в котором истинно сущее и феноменальное сплавляются в неразличимое единство. Устранение трансценденции оборачивается «помещением» ее в самую сердцевину имманентности; «сверхчувственный мир», мир целей и смыс-

лов упраздняется за счет помещения его в самую сердцевину жизни. Сущее становится проекцией «всепоглощающей субъективности» (М. М. Бахтин). Эстетическое (= смысловнесение, интерпретация) расширяется до единственного феноменального мира, «толкующего существования», растворяющего в себе истину и добро. Утверждая, что глубочайшие жизненные потребности человека интерпретируют мир, Ницше следует в русле идей Канта. Однако «инстинкт свободы (на моем языке: воля к власти)»²⁵ не имеет никакого отношения к сфере сверхчувственного, и у ценностей нет трансцендентного истока. Метафизика, наука, религия, искусство — все это различные облики воли к власти, способы интерпретации, неизбежно полагающие перспективы, ценности, точки зрения. Вопрос Канта «как возможны синтетические суждения а priori?» Ницше заменяет другим — «зачем нужна вера в такие суждения?». И хотя «мы не имеем на них никакого права», «...нужна вера в их истинность, как вера в авансцену и иллюзия, входящая в состав перспективной оптики жизни»²⁶.

¹Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1965. Т. 4, ч. 1. С. 186.

² Там же. Т. 5. С. 477.

³ Там же.

⁴ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Собр. соч.: В 5 т. М., 1992. Т. 1. С. 149.

⁵ Там же. С. 131.

⁶ Фишер К. Артур Шопенгауэр. СПб., 1999. С. 255.

⁷ Ницше Ф. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 114.

⁸ Там же.

⁹ Там же. С. 116.

¹⁰ Там же. С. 50.

¹¹ Там же. С. 252.

¹² Там же. С. 586.

¹³ Там же. С. 580.

¹⁴ Там же. С. 664.

¹⁵ Там же. Т. 2. С. 257.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Там же. С. 260.

¹⁸ Ницше Ф. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей. М., 1994. С. 289.

¹⁹ Ницше Ф. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 329.

²⁰ Там же. С. 516.

²¹ Ницше Ф. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей. С. 286.

²² Ницше Ф. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 517.

²³ Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М., 1993. С. 194—195.

²⁴ Ницше Ф. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 571.

²⁵ Там же. С. 464.

²⁶ Там же. С. 249.